

『日本靈異記』 上巻序文と「日本紀」言説

井 熊 勇 介

〔抄 録〕

『日本靈異記』の上巻序文に注目し、他の史料との比較を通して、8世紀～9世紀に作られた氏文の動向、かつ氏文の生成母胎となった「日本紀」言説の空間に注目することにより、『日本靈異記』が「日本紀」言説の空間に位置していることを指摘し、そ

の結果、構築された世界を考察する。

キーワード 日本靈異記、日本紀、氏文、深智の儔

はじめに

『日本国現報善惡靈異記』（以下、『靈異記』と略す）は本邦初の仏教説話集という位置づけを与えられている。しかし『靈異記』は説話が天皇順に構成されている点等、全体の編纂意図や個々の説話に歴史意識が読みとれるという指摘が古くからあり、個々の説話について六国史との関連性も考察されている^②。

一方、『靈異記』が撰述されたと推定される8世紀～9世紀にかけて、氏文というテキストが多様に作られ、主に神祇祭祀を担う氏族の立場から『古語拾遺』『高橋氏文』等が作成されている。当初、氏文

研究は記紀にもれた独自の氏族伝承を含むという評価がなされていた。しかし、その後、逆に記紀の変容・受容としての営みの結果という視点が提起されている。なかでも神野志隆光氏は、「これら氏文の生成の場として、『日本書紀』をとりつつむようにして、生成し続けるテキストが、いわばネットワークをなしている。「日本紀」と呼ばれるのはそうした言説の広がりへ日本紀言説の空間^③であった。」として「日本紀言説の空間」という視点で氏文を捉えている^③。

しかし、新たなテキストが生成するためには、テキストが自己展開するのではなく、テキストを生成する担い手が必要であり、担い手自身もしくは所属する集団の思考性が大きく関与するはずである。もっ

とも、『古語拾遺』『高橋氏文』等の氏文が、他の氏族への対抗意識の上で、自族の権利拡大を求めて制作されたという点は確にある。しかし、問題はそのような政治的側面にだけ解消してはならない。ここで重要なのは、『古語拾遺』『高橋氏文』どちらも祭祀に関わりあるテキストである点であろう。彼ら祭祀に向き合う者は、意識せずとも神を祭る実践の場に降りることになる。その中で、祭祀実践者を含めた担い手からの『日本書紀』への問いかけが「日本紀言説の空間」には滞空しているはずである。

担い手の問題を重要視する斎藤英喜氏は、『古語拾遺』が祭祀実践の現場から生成したテキストである事を明らかにし、かつ『先代旧事本紀』と比較することにより、『先代旧事本紀』が『日本書紀』講読の場である日本紀講、その参加者である儒者の知のレベルに対応したテキストであることを明らかにした⁽⁴⁾。

では、この視点を『靈異記』に即して考えると、何が考えられるだろうか。『靈異記』撰述の目的は、各巻の序文に記されている通り、因果を語ることにある。だが、上巻序文冒頭において語られる『靈異記』Ⅱ因果世界の起源は、内典(仏教)・外典(儒教他)両方の伝来である。何故か。これは編者である景戒自身が直面している世界Ⅱ因果の世界を記述するために選ばれた方法ではなかったか。そして、景戒は『日本書紀』の記述を読替えながら、新たな世界を構築する。それが『靈異記』上巻序文ではないだろうか。

本稿は『靈異記』上巻序文を考察することにより、『靈異記』が「日本紀」言説の空間に位置していることを示し、『靈異記』がどのよ

うに『日本書紀』を再解釈して、結果、作られた世界がどのようなものかを考察するものである。

なお、『靈異記』の本文の引用は中田祝夫校注・訳『新編日本古典文学全集』(小学館、1995年)により、訓読文もこれによるが、送りがなのカタカナ表記されている部分はかなに改めた。『靈異記』以外の引用テキストについては、旧漢字は新漢字に改め、一部私的に改めた。

一章 外典の伝来

上巻序文の初めは、我が国に内典、外典が伝来した時期についての記述から始まる。

原夫れば、内経・外書の日本に伝はりて興り始めし代には、凡そ二時有り。皆、百済の国より浮かべ来れり。輕嶋の豊明の宮に宇御めたまひし誉田の天皇のみ代に、外書来れり。磯城嶋の金刺の宮に宇御めたまひし欽明天皇のみ代に、内典来れり。

まず「皆、百済の国より浮かべ来れり」から外書Ⅱ儒教、内典Ⅱ仏教は百済から渡来してきたものであるという認識がある⁽⁵⁾。『靈異記』においてはあくまで仏典、儒教の書は外国からもたらされたものである。

この「誉田天皇のみ代に、外書来れり」を考えると、まず『日本書紀』が思い当たる。

十五年の秋八月の壬戌の朔丁卯に、百済の王、阿直伎を遣して、

良馬二匹を貢る。

即ち輕の坂上の厩に養はしむ。因りて阿直岐を以て掌り飼はしむ故、其の馬養ひし処を号けて、厩坂と曰ふ。阿直岐、亦能く經典を読み。即ち太子菟道稚郎子、師としたまふ。是に、天皇、阿直岐に問ひて曰はく、「如し汝に勝れる博士、亦有りや」とのたまふ。對へて曰さく、「王仁といふ者有り。是秀れたり」とまうす。時に上毛野君の祖、荒田別・巫別を百済に遣して、仍りて王仁を徴さしむ。其れ阿直岐は、阿直岐史の始祖なり。

十六年の春二月に、王仁来り。則ち太子菟道稚郎子、師としたまふ。諸の典籍を王仁に習ひたまふ。通り達らずといふこと莫し。所謂王仁は、是書首等の始祖なり。(応神紀十五、十六年条)。

応神天皇十五年、百済王が日本に阿智伎を遣わし良馬二匹を贈った。その阿智伎は經典をよく読んだので、皇太子の師となった。そこで、天皇が阿智伎に、より優れた人物はいないかと尋ねたところ、王仁という者がいると答えたので、荒田別と巫別を百済に派遣し、王仁を捜させたところ見つけた。十六年に王仁は来朝し、皇太子の師となった。という内容である。

諸注釈も『靈異記』の「昔田天皇のみ代に、外書来れり」の典拠として『日本書紀』のこの部分を挙げているが、^⑦しかし、この部分に関して、単純に景戒が『日本書紀』の記述に沿っていると解して良いのであろうか。その点について考えてみることから、出発したい。

『靈異記』は平安時代初期、弘仁年間に成立したとされているが、王仁来朝に関しては『靈異記』成立以前から様々な伝承が存在してい

た。

『続日本紀』においては、

その後、輕嶋豊明朝に御宇しし応神天皇、上毛野氏の遠祖荒田別に命せて、百済に使して、有識の人を捜し聘はしむ。国主貴須王、恭みて使の旨を奉けたまはりて、宗族を扨ひ採りて、其の孫辰孫王一名は智宗王を遣して、使に随ひて入朝せしめき。天皇、焉を嘉したまひて、特に寵命を加えて、以て皇太子の師としたまひき。

是に始めて書籍伝りて、大に儒風を闡けり。文教の興れること誠に此に有り。(中略)他田朝に御宇しし敏達天皇の御世に逮びて、高麗国、使を遣して、烏羽の表を上らしむ。群臣・諸史、これを能く読むこと莫かりき。而るに辰尔進みてその表を取り、能く読み巧に写し、詳に表文を奏れり。天皇、その篤学を嘉して深く賞歎を加へたまひき。詔して曰ひしく、「勤しきかも、懿きかも。

汝若し学を愛せずは、誰か能く解き読まむ。今より始めて殿中に近侍るべし」とのたまひき。既にして、また東西の諸史に詔して曰ひしく、「汝達衆しと雖も辰尔に及ばず」とのたまひき。斯れ並に国史・家牒に詳にその事を載せたり。

(延暦九年七月十七日条)^⑧

となつてゐる。ここは津連真道等が天皇に朝臣性を賜うために上表しているところに当たる。「是に始めて書籍伝りて、大に儒風闡けり。文教の興れること誠に此に在り。」とあるように、自らの先祖を儒風日本での儒学の発生に起源づけている。

また、『続日本紀』延暦十年四月八日の条には、文忌寸最弟と武生

連真象が自身達の系譜を語る際につきのような記事がある。

最弟ら言さく、「漢の高帝の後を鸞と曰ふ。鸞の後、王狗、転りて百済に至れり。」

百済の久素王の時、聖朝、使を遣して、文人を徴し召きたまへり。久素王、即ち狗が孫王仁を貢りき。是、文・武生らが祖なり」とまうす。

ここには『日本書紀』には見られない王狗なる人物がみえ、それが王仁の先祖となっている。そして、自らが漢の皇帝の血を引くものとしている。

ここから、『日本書紀』の王仁の来朝伝承とは異なる伝承が、氏族達の間に広がっていたことが伺われよう。王仁が来朝したことが、儒教が本朝において広まった時期であるとされ、その伝承が氏族達の系譜の中で語られている。

また、『類聚三代格』巻十七「罷免事」には次ぎのような記事がある。それは延暦十六年五月二十八日に発せられた、百済王に課及び雑徭を免除する勅であるが、その中の一部分、

神功摂政の世。則ち肖古王、使を遣してその方物を貢ぐ。輕島に御宇ししの年。則ち貴須王、人を扨ひ其の才士を献ず。文教之を以て鬱興す。儒風其由り闡揚す。⁽⁹⁾

これは前述した『続日本紀』延暦九年の津連真道の上表文と内容的に符合するが、王仁の名は見られない。ここは、応神朝の王仁の来朝が言説化し、儒教を伝えた者としての一種の象徴化が伺える。

以上、見てきたこれら外典の伝来を語るテキスト群は、自身が所属

する一族の始祖伝承を語るが、同時に、「是に始めて書籍伝りて、大に儒風を聞けり。文教の興れること誠に此に有り」「文教之を以て鬱興す。儒風其由り闡揚す」とあるように、文字の伝来によって成立した儒教的官僚世界の発生を語るものでもある。自らが所属している官僚世界の起源を語るわけだ。これは天平勝宝三年(751年)成立の『懷風藻』序からも伺える。

逃く前修に聴き、返に載籍を觀るに、襲山降蹕の世に、檀原建邦の時に、天造草創にして、人文未だ作らずありき。神后坎を征し、品帝乾に乗じたまふに至りて、百済入朝して、龍編を馬廐に啓き、高麗上表して、烏冊を鳥文に画く。

王仁始めて蒙を輕島に導き、辰爾終に教を訳田に敷く。遂に俗を洙泗の風に漸め、人を齊魯の学に趨かしむ。聖德太子に逮びて、爵を設け官を分かち、肇めて礼義を制めたまふ。然すがに専らに釈教を崇み、未だ篇章に遑もなかりき。⁽¹⁰⁾

漢詩集である『懷風藻』は、文字の伝来以前から始まり、文字の伝来、文字の定着を語る。「襲山降蹕の世に、檀原建邦の時に、天造草創にして、人文未だ作らずありき」とあるように、「懷風藻」序は文字伝来以前については多くを語らない。「王仁始めて蒙を輕島に導き」は王仁の来朝によつて書籍がもたらされたという前述した王仁の来朝を指す。注目すべき点は「聖德太子に逮びて、爵を設け官を分かち、肇めて礼義を制めたまふ。然すがに専らに釈教を崇み、未だ篇章に遑もなかりき」とあるように、聖德太子が仏教を崇め、詩文を作成する暇がなかったという一文である。『懷風藻』序文は仏教Ⅱ内典に関し

て、その伝来も語らず否定的な態度をとっている。

『靈異記』の「菅田天皇のみ代に、外書来れり」の部分と共通するテキスト群を見てきたが、これらは自らが所属する儒教的官僚世界の起源を語っていた。ここで強調しておきたいのは、いずれのテキストも内典・仏教の伝来に関して、同時には何も語っていない点であろう。個々のテキストと『靈異記』の性格の違いという面もあるが、ならば何故、『靈異記』は内典・外典の伝来を同時に語っているのか。この問いを保留させつつ、次章では内典の伝来を考察したい。

二章 内典の伝来

「磯城嶋の金刺の宮に宇御めたまひし欽明天皇のみ代に、内典来れり」の記述はどうだろうか。

通常、典拠とされるのは『日本書紀』欽明十三年十月条である。

冬十月に、百済の聖明王、更の名は聖王。西部姫氏達卒怒喇斯致契等を遣して、釈迦仏の金剛像一軀・幡蓋若干・経論若干巻を献る。これに対して、奈良朝末期に現在の形となったとされる『元興寺伽藍縁起并流記資財帳』（以下『元興寺縁起』と略す）では、

大倭の国の仏法は、斯埴嶋の宮に天の下治しめしし天国案春岐広庭天皇の御世、蘇我大臣稻目宿祢仕へ奉る時、天の下治しめす七年歳次戊午十二月、度り来たるより創まれり。百済国聖明王の時、太子の像並びに灌仏の器一具、及び仏起を説ける書卷一篋を度しと言さく、「当に聞く、仏法は既にこれ世間無上の法、その国も

亦修行すべきなり。」^⑪

また、九世紀に作られたとされる『上宮聖徳法王帝説』には、

志癸嶋天皇の御世に、戊午の年の十月十二日に、百済国の主明王、始めて仏の像経教並びに僧等を度し奉る。勅して蘇我稻目宿祢大臣に授けて興し隆せしむ。^⑫

とある。

これら三つの資料は仏教伝来の時期を欽明朝という点で共通しているながら、その年次が異なっている。そこから、仏教公伝を『日本書紀』の欽明朝十三年壬申とするか、『元興寺縁起』『上宮聖徳法王帝説』の欽明朝七年戊午にするかについて論争が行われ、『日本書紀』の壬申説は歴史研究の立場から疑いがもたれた。結果、戊午説が史実に近いとみなされ、壬申説は『日本書紀』編者による創作とされた。そのため、『日本書紀』編者の創作の理由として、南都教団で欽明十三年壬申が末法第一年に当たることから、仏法興隆の事実により、末法の教説を克服しようとしたことによるものとする説^⑬、『日本書紀』欽明朝の紀年の錯簡に注目する欽明朝内乱説をうけて、正史における両朝併立隠蔽のため『日本書紀』編者は戊午説をすたのであるとする説等^⑭が唱えられた。

しかし、阿部泰郎氏は『元興寺縁起』が『日本書紀』と「仏教伝来神話」という叙述を共有していること、聖徳太子が推古帝の命を奉じて撰進したという仮構の枠組の基に記していることから、『日本書紀』の運動・生成として『元興寺縁起』をとらえる方向を提示した。^⑮

そもそも、『日本書紀』の欽明紀から聖徳太子にかけての仏教に関

する記事を一連の仏教伝來說話としてとらえる視点を佐藤正英氏が提示し、氏は「書紀における仏教伝來說話は、聖德太子説話に至ってはじめて完結すべく構想された長編説話なのであり、欽明天皇十三年十月条の仏教初伝説話は、その端初をなす説話なのである」と述べている。¹⁷⁾

一方、『元興寺縁起』はその名の通り、元興寺の由来である。その中で、の仏教伝来は、聖德太子が語る縁起部分の最初に語られる。ここには仏教の守護者としての聖德太子が仏教伝来を語るという思想が見える。¹⁸⁾

また、『上宮聖德法王帝説』は欽明天皇以後五代史、仏教伝来以後の「歴史」を聖德太子への特別な意識をもって構築するものである。¹⁹⁾ 中井真孝氏は『上宮聖德法王帝説』の仏教公伝部分(引用部分)は、『元興寺縁起』の仏教公伝部分(引用部分)を抄出したものであるとして、その『元興寺縁起』の仏教公伝戊午説自体、『元興寺縁起』が潤色していく過程で、識緯思想の戊午革運説によって創出されたものとした。²⁰⁾

なお、この点で考えたいのは、史書の撰述者という聖德太子の位置である。『日本書紀』推古天皇三十八年十二月条に

是歳、皇太子・嶋大臣、共に議りて、天皇記及び国記、臣連伴造
国造百八十部并て公民等の本記を録す。

とあり、日本の史書の起源は聖德太子にあるとするのが、『日本書紀』の史観である。²¹⁾

以上見てきた、これら内典の伝来に関するテキストからどのような

ことが言えるだろうか。『日本書紀』において史書の起源であり、かつ「仏教伝來說話」を構成する存在であった聖德太子は、『元興寺縁起』『上宮聖德法王帝説』において仏教伝来の担い手として読み替えられていることがわかる。聖德太子と仏教伝来は切り離すことができない。一方で、各々の史料においては同時には外典の伝来を語らないことに注目したい。

三章 「深知の傳」の起源

以上見てきた、内典及び外典の伝来を語る各々の史料は『日本書紀』から生成したものであった。「原夫れば、内経・外書の日本に伝はりて興り始めし代には、凡そ二時有り。」から始まる『靈異記』上巻序文においては神代の神々に由来する天皇のついでに言及はなく、内典・外典の伝来が歴史の始まりであり、起源である。²²⁾

『靈異記』上巻序文の注目すべき点は、内典・外典の伝来を同時に語ることであろう。本稿でこれまでに見てきたテキスト・言説群は、内典・外典の伝来をそれぞれ個別に、一方しか述べていない。だが、『靈異記』上巻序文は内典・外典の伝来を並列して語る。各々別々に伝えられている内典・外典の伝来を合わせて語ることに『靈異記』の独自性が表れているのではないか。

ではそもそも何故内典・外典の伝来を並列して語る必要があるのだろうか。従来の説では、その理由を仏教説話集である『靈異記』の説話以外典、いわゆる儒教・道教的説話が含まれることから、編者景

戒の儒教・道教への関心の表れとしている。⁽²³⁾ 果たしてそれだけだろうか。重要なのは『靈異記』上巻序文は内典・外典の伝来を記すことにより何を語ろうとしているかである。上巻序文の続きをみていく。

然れども乃ち外を学ぶる者は、仏法を誹れり。内を読む人は、外典を軽みせり。愚痴の類は迷執を懷き、罪福を信なりとせず。深智の儔は内外を觀て、信として因果を恐る。

ここで重要と考えられるのは、「然れども乃ち」が何を意味しているかということであろう。「然れども乃ち」という逆接的表現を考えてみると、その直前の部分、先ほどの「輕嶋の豐明の宮に宇御めたまひし誉田の天皇のみ代に、外書来れり。磯城嶋の金刺の宮に宇御めたまひし欽明天皇のみ代に、内典来れり。」と、「然れども乃ち」の直後の部分「外を学ぶる者は、仏法を誹れり。内を読む者は、外典を軽みせり」とが相反していることを意味している。内典・外典どちらか一方を信じ、一方を批判することへの批判から、内典・外典は同列のものであることがわかる。

『靈異記』上巻序文が内典・外典両方の伝来を同列に語るのは、「愚痴の類は迷執を懷き、罪福を信なりとせず。深智の儔は内外を觀て、信として因果を恐る」からもわかるように、「深知の儔」は内典・外典両方に精通しているという主張が込められているからではないか。だからこそ内典・外典の伝来が起源として序文冒頭に語られているわけだ。よって『靈異記』上巻序文には「深知の儔」の起源が語られていると考えられる。

第四章 「深知の儔」の具体例

一 仁徳天皇

では、『靈異記』上巻序文内では「深知の儔」はどのように語られているのか。具体的にみていく。

(1) 唯し、代々の天皇、或いは高き山の頂きに登りて悲を起し、雨の漏れる殿に住みて、庶民を撫でたまふ。或いは生れながらにして高弁に、兼ねて未事を委り、一たびに十の訴を聞きて一言も漏したまはず。生年二十五にして天皇の請を受けて、大乘經を説きたまひき。造りたまへる經の疏は長に末の代に流はる。或いは弘誓の願を發し、敬みて仏像を造りたまふ。天は願ふ所に随ひ、地は宝藏を敝せり。(中略)

(2) 今時の深智の人、神功も亦測り罕し。

(1)の部分には仁徳天皇、聖德太子、聖武天皇の事跡が述べられている。ここは単純に事跡を称えているものではない。「深智の儔」の実例を示したものである。⁽²⁴⁾ それは(2)の「今時の深智の人、神功も亦測り罕し」を起点に考えれば、(1)は過去の「深智の儔」を述べていることがより一層明確化されるであろう。

まずは仁徳天皇「或いは高き山の頂に登りて悲を起し、雨の漏れる殿に住みて、庶民を撫でたまふ」は『古事記』『日本書紀』に載る事跡である。『古事記』では、

是に天皇、高山に登りて、四方の国を見たまひて詔りたまひしく、「国の中に烟発たず。国皆貧窮し。故、今より三年に至るまで、

悉に人民の課、役を除せ。」とのりたまひき。是を以ちて大殿破れ壞れて、悉に雨漏れども、都て修め理ること勿く、械を以て其の漏る雨を受けて、漏らざる處に還り避けましき。後に国の中を見たまへば、国に烟満てり。故、人民富めりと為ほして、今はと課、役を科せたまひき。是を持ちて百姓栄えて、役使に苦しまざりき。²⁵

これに対して、『日本書紀』では仁徳紀四年～十年にわたって詳しく述べられているが、表現の上で『古事記』の方が『靈異記』に近いことを守屋俊彦氏は指摘している。²⁶『靈異記』のこの部分は極度に圧縮されており、天皇が眺めた場所と免税後の御殿状態だけであるが、そこから守屋氏は『古事記』と『日本書紀』の表現を比較している。『日本書紀』の記述の中で『靈異記』の表現に該当するところを抜き出してみると、

四年の春二月の己未の朔甲子に、群臣に詔して曰はく、「朕、高台に登りて、遠に望むに、烟氣、域の中に起たず。(中略)風雨隙に入りて、衣被を沾す。星辰壞より漏りて、床蓐を露にす。であり、これを『靈異記』『古事記』『日本書紀』で比較すると、

○或いは高き山の頂きに登りて悲を起し(靈異記)

○高山に登りて、四方の国を見たまひて詔りたまひしく(古事記)

○朕、高台に登りて、遠に望むに(書紀)

○雨の漏れる殿に住みて(靈異記)

○悉に雨漏れども(古事記)

○風雨隙に入りて(書紀)

となり、守屋氏が述べているように『靈異記』の表現は『古事記』の方に近いと言える。しかし、守屋氏は『古事記』が世間あまり出回っていないことから、景戒は『古事記』仁徳記を構成した古伝承から取ったのではないかとしている。

確かに『古事記』は読まれていなかったとされるが、『日本書紀』撰述後に開かれた、『日本書紀』講義の場である、日本紀講の中では『古事記』は『日本書紀』講読の調度(参考書)として使用されている。承平六年の講書の記録である『日本書紀私記(丁本)』には、

問う。此書の考説に、將に何書を以てその調度に備えるか。

師説く。先代旧事本紀。上宮記。古事記。大倭本紀。仮名日本紀等是なり。²⁷

とあり、此書(『日本書紀』)の調度(参考書)として挙げられたテキストの中に『古事記』がみえる。景戒が『古事記』の表現に近い記述をしていることは、『古事記』の古伝承によったのではなく、『日本書紀』を取り巻くテキストとしての『古事記』そのものによったのではなからうか。

さて、ここで注目すべき点は、「悲を起し」という表現であろう。『新潮日本古典集成』の訓読では、この部分を「悲れびの心を起し」として、頭注の方で、「悲心」は仏教の慈悲心につながると指摘している。²⁸この「悲を起し」は『古事記』『日本書紀』には見られない表現である。ここからみえてくるのは、儒教は伝来しているが、仏教伝

来前であるのに、「慈悲心」という仏教に通じる側面をもっているという、内典・外典に通じた仁徳天皇である。

二 聖徳太子

次は「或いは生れながらにして高弁に、兼ねて未事を委り、一たびに十の訴を聞きて一言を漏らしたまはず。生年二十五にして天皇の請を受けて、大乘経を説きたまひき。造りたまへる経の疏は長に末の代に流はる。」これは聖徳太子を表わしているが、そのものになったであろう『日本書紀』を引用しよう。

生れましながら能く言ふ。聖の智有り。壯に及びて、一に十人の訴を聞きたまひて、失ちたまはずして能く弁へたまふ。兼ねて未然を知ろしめす。且、内教を高麗の僧慧慈に習ひ、外典を博士覺智に学びたまふ。並びに悉に達りたまひぬ。(推古紀元年四月条)

『靈異記』と『日本書紀』の記述を比べると、『日本書紀』が「壯に及びて、一に十人の訴を聞きたまひて、失ちたまはずして能く弁へたまふ。兼ねて未然を知ろしめす。」と、「壯に及んで」(成長して)から「未然」を知る、とあるのに対して、『靈異記』では「生れながらにして高弁に、兼ねて未事を委り」とあるように、生れもって「未事」を知るとあることに注目できるだろう。

「未然」と「未事」とは同じ意味を指すであろう。では、「未然」を知るとはどういうことであろうか。『日本書紀』では特殊な予知能力をもった人を「未然」を知ると評しており、この言葉が用いられているのは、聖徳太子の他は崇神紀の倭迹迹日百襲姫命だけである。⁽²⁹⁾そこ

での百襲姫命は童女が歌った歌が何の予兆であるかを解いている。津田博幸氏はここから、「未然」を知るということは、予兆への理解があるということであり、兆と果の関係を知るのはシャーマニクな人物に託された特権的な知であつたと、『日本書紀』は語る。ただし、百襲姫命はローカルな知の世界に属すが、聖徳太子は内教・外典にも通じていたとされていることから、世界レベルに達していたと位置づけられている、と述べている。⁽³⁰⁾

よって、「未然」を知るとは、兆と果の関係を知ることができることを言い、それはシャーマニクな人物だけが持つ能力であつた。

では、『日本書紀』と『靈異記』の差異はどのように考えるべきだろうか。『靈異記』は、聖徳太子が先天的な「未然」を知る能力(兆と果の関係を知る)に加えて、内典・外典に通じることにより、よりその能力が拡大したと記しているのではなからうか。あくまで、語られているのは内典・外典に通じた「深知の儔」である。だからこそ、『靈異記』は「未事」を知る能力は、生まれつきのものであると強調するわけである。

三 聖武天皇

次は「或いは弘誓の願を発し、敬みて仏像を造りたまふ。天は願ふ所に随ひ、地は宝蔵を敝はせり。」

これは聖武天皇を表わしているが、弘誓の願とは衆生全てを救おうとする広大な誓い。⁽³¹⁾ 仏像を造るという行為は内典に則する。一方、それを天と地が手助けしたというのは、『続日本紀』記載の天平感宝元

年の陸奥国での黄金の発見献上をさす」と解釈される。『続日本紀』によれば、仏像に塗る金が足りなくて苦慮していたところの突然の黄金発見であると記載されているが、『靈異記』においては外典(儒教)の天人感応思想が背景にあるのではないだろうか。聖武天皇は外典に通じていたので、天と地が感応したというわけだ。³²⁾『靈異記』は聖武天皇が内典・外典に通じている存在であると記している。『靈異記』は聖武天皇を「因果」を理解するために内外に通じた「深智の儔」と解釈したと考えられよう。

まとめ

『靈異記』上巻序文は仏教・儒教の伝来をまず初めに語る。何故語るのか。それは上巻序文にて語られているのが「深智の儔」であり、内典・外典を併せ持った存在であるからである。だからこそ、「深智の儔」を構成する内典・外典の伝来を語る必要があったわけだ。各々別々に存在している内典・外典の伝承を『靈異記』は併せ持つて記している。そしてその起源に従い仁徳天皇・聖德太子・聖武天皇を「深智の儔」として再解釈しているのだ。語られているのは「深智の儔」の起源神話である。

景戒の関心は、内典・外典の統合であった。³³⁾では、結果、どのような世界が作られたのか。それは、因果で成り立つ世界であり、そして、その世界を理解するためには、内典・外典両方の知識がいるという認識であったのだ。景戒は直面している世界に対して、『靈異記』上巻

序文において、「深智の儔」という起源神話を作り上げた。そして、それは上巻・中巻・下巻と進むに従い、景戒自身の認識の深まりによつて、『靈異記』は徐々に変化を起こす。それを端的に表しているのが、景戒自身の体験を記した下巻三十八縁「災と善の表相先づ現れて、而る後に其の災と善との答を被りし縁」ではないだろうか。

〔注〕

- (1) 高取正男「靈異記の歴史意識」(『佛教史学』第9巻 第2號、1961年)。
- (2) 特に上巻第一・四・五・二十五縁と『日本書紀』との比較は多くの論稿がある。国史全体と『靈異記』との関連は古くは佐藤謙三氏の指摘がある(『日本靈異記と宮廷の史書』(『國學院雑誌』第57巻第6號、1956年)。最近では、長谷部将司氏が『靈異記』を素材として、官撰史書とは異なる論理の歴史叙述の可能性を検討している(『私撰史書としての『靈異記』—官撰史書の論理との差異について—(根本誠二・サムエル C・モース編『奈良仏教と在地社会』岩田書院、2004年)。
- (3) 神野志隆光「神話の思想史・覚書—「天皇神話」から「日本神話」へ—(小島憲之監修、伊藤博・稲岡耕二編『万葉集研究』第22集、塙書房、1998年)。
- (4) 『古語拾遺』の神話言説(『椋山女学園大学研究論集』第30号、1999年)。「先代旧事本紀」の言説と生成—変成する「古代神話」論のために—(『古代文学』NO37、1998年)。
- (5) 内典・外典が百済国より伝来していることについては、守屋俊彦氏が「日本靈異記上巻序文の一問題—古事記との関連において—」(『古事記年報』第23号、1981年1月。後に同氏著『和泉選書17 日本靈異記論—神話と説話の間—』和泉書院、1985年、に再録)において指摘している。

- (6) 坂本太郎他校注『日本古典文学大系67 日本書紀 上』(岩波書店、1967年)。以下、『日本書紀』の引用は『日本古典文学大系』による。
- (7) 出雲路修校注『新日本古典文学大系30 日本靈異記』(岩波書店、1996年)は唯一後述の『続日本紀』を挙げている。
- (8) 青木和夫他校注『新日本古典文学大系16 続日本紀 五』(岩波書店、1998年)。以下、『続日本紀』の引用は『新日本古典文学大系』による。
- (9) 黒坂勝美・国史大系編修会編『新訂増補国史大系(普及版) 類聚三代格 後編・弘仁格抄』(吉川弘文館、1977年)を参照し、私的に読み下した。
- (10) 小島憲之校注『日本古典文学大系69 懷風藻 文華秀麗集 本朝文粹』(岩波書店、1964年)。
- (11) 桜井徳太郎他校注『日本思想大系20 寺社縁起』(岩波書店、1975年、所収「元興寺伽藍縁起」。
- (12) 石田尚豊編集代表『聖徳太子事典』(柏書房、1997年)。
- (13) 家永三郎他校注『日本思想大系2 聖徳太子集』(岩波書店、1975年、所収「上宮聖徳法王帝説」。
- (14) 田村圓澄『飛鳥仏教史研究』(塙書房、1969年)。
- (15) 益田宗「欽明十三年仏教渡来説の成立―日本書紀の編纂について―」(坂本太郎博士還暦記念会著『日本古代史論集(上巻)』(吉川弘文館、1962年)。
- (16) 阿部泰郎「『日本紀』という運動」(『国文学 解釈と鑑賞』第64巻3号、1999年3月)。
- (17) 「日本書紀における仏教伝来説話をめぐって」(『日本思想史学』第20号、1988年)。
- (18) 『岩波講座 日本文学と仏教 第7巻』(岩波書店、1995年)阿部泰郎「第一章 元興寺」。
- (19) 神野志隆光『複数の「古代」』(講談社、2007年)第六章。
- (20) 『日本人の行動と思想22 日本古代の仏教と民衆』(評論社、1973年)。
- (21) 三浦佑之『古代文学研究叢書1 神話と歴史叙述』(若草書房、1998年)「第一章 史書の成立 1 法と歴史と地誌―『日本書』の構想と挫折」。
- (22) 前田雅之「説話と歴史叙述―平安期説話集の歴史叙述をめぐって―」(『説話の講座 第1巻 説話とは何か』(勉誠社、1991年)。
- (23) 長野一雄「景戒の儒教意識と大神高市万呂伝の形成―靈異記上巻二十五縁考―」(早稲田大学国文学会『国文学研究』第七十五集、1981年)寺川真知夫「景戒と外教」(黒沢幸三編『三弥井選書15 日本靈異記―土着と外来』(三弥井書店、1986年)後に同氏著『日本国現報善惡靈異記の研究』(和泉書院、1996年、に再録)。
- 前田雅之氏は注(22)論文において、日本に中国と同等の理想的王権が完成していることの証明として、儒教の伝来を記したとしている。
- (24) 松浦貞俊『大東文化大学東洋研究所叢書9 日本国現報善惡靈異記註釈』(大東文化大学東洋研究所、1973年)。
- (25) 倉野憲司・武田祐吉校注『日本古典文学大系1 古事記 祝詞』(岩波書店、1958年)。
- (26) 注(5)に同じ。
- (27) 黒坂勝美・国史大系編修会編『国史大系第八巻 日本書紀私記・釈日本紀・日本逸史』(吉川弘文館、1965年)を参照し、私的に読み下した。
- (28) 小泉道校注『新潮日本古典集成 日本靈異記』(新潮社、1984年、頭注)。
- (29) 古橋信孝編『日本文芸史―表現の流れ 第一巻・古代I』(河出書房新社、1986年)呉哲雄「第三章 日本書紀」。
- (30) 津田博幸「歴史叙述とシャーマニズム―『日本書紀』を中心に―」(『日本文学』VOL48、1999年5月)。
- (31) 注(28)に同じ。
- (32) 注(28)に同じ。

(33) 増尾伸一郎「深智の儔は内外を覲る―『日本靈異記』と古代東アジア文化圏―」（『古代文学』NO38、1998年）。

（いくま ゆうすけ 文学研究科仏教文化専攻修士課程修了）

（指導：斎藤 英喜 教授）

二〇〇八年九月二十七日受理